

Tilburg University

Inleiding

Slatman, J.

Published in:
De wereld waarnemen

Publication date:
2006

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Slatman, J. (2006). Inleiding. In M. Merleau-Ponty (Ed.), *De wereld waarnemen* (pp. 19). Boom.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Slatman, J. (2003). Inleiding. In: M. Merleau-Ponty, *De wereld waarnemen* (vertaling van *Causeurseries 1948* door J. Slatman), Amsterdam: Boom, pp. 7-25, (tweede, ongewijzigde druk 2006)

INLEIDING

Jenny Slatman

FENOMENOLOGIE IN FRANKRIJK

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) is een belangrijke vertegenwoordiger van de fenomenologie in Frankrijk. Zijn *Fenomenologie van de waarneming* (*Phénoménologie de la perception*, 1945) wordt vaak gezien als een van de meest waardevolle werken die deze filosofische traditie heeft voortgebracht. Men zou kunnen zeggen dat de fenomenologie, die rond de vorige eeuwwisseling ontstond met het werk van Edmund Husserl, in de jaren dertig overvloedig van Duitsland naar Frankrijk. Er is ook wel eens gezegd dat op het moment dat zij in Duitsland het zwijgen werd opgelegd en langzaam een zachte dood begon te sterven, juist begon op te bloeien in Frankrijk.¹ Een aantal gebeurtenissen markeren deze groeiende belangstelling voor de fenomenologie. De van oorsprong Litouwse filosoof Emmanuel Levinas, die zich later in Parijs vestigt, volgt in 1927-1928 colleges bij Husserl in Freiburg. Dit resulteert in een eerste grote studie over Husserl in het Frans die in 1930 werd gepubliceerd: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. In 1929 geeft Husserl een aantal lezingen in Parijs die later zullen resulteren in zijn *Cartesiaanse Meditatieën* en die aanvankelijk alleen in de Franse vertaling van Levinas verschijnen. De interesse voor deze nieuwe Duitse filosofie werd ook al heel snel bij de jonge Jean-Paul Sartre gewekt, die ook colleges gaat volgen bij Husserl en vervolgens een aantal fenomenologische studies publiceert. Door zijn aanstekelijke manier van schrijven wordt de fenomenologie

bij velen onder de aandacht gebracht. Ten slotte wordt er in 1939, ter nagedachtenis van de dan net overleden filosoof, een speciaal nummer van *Revue internationale de Philosophie* aan Husserl gewijd waarin ook zijn tekst over de *Oorsprong van de meetkunde* voor het eerst werd gepubliceerd. Husserls gedachtegoed werd met open armen ontvangen in Frankrijk.

Het is in deze periode dat Merleau-Ponty, studiegenoot van Sartre aan de École Normale Supérieure, zich gaat interesseren voor het werk van Husserl. Vanaf het midden van de jaren dertig gaat hij zich steeds meer verdiepen in het werk van de Duitse filosoof en in 1938 is hij een van de eersten om het dan net opgerichte Husserl Archief in Leuven te bezoeken om daar een aantal ongepubliceerde teksten te bestuderen. Vanaf die tijd tot in zijn laatste werken toe is de invloed van Husserl niet meer weg te denken uit Merleau-Ponty's filosofie. Toch vergist men zich als men denkt dat hij een trouwe volgeling of zelfs maar een fervent lezer van Husserl was. In werkelijkheid baseert hij zich op een uiterst gering aantal teksten. Hij interesseert zich met name voor de 'late' Husserl waar deze de problematiek van de leefwereld, het lichaam en de andere mens aan de orde stelt.² Deze selectieve bestudering komt voort uit het feit dat zijn belangstelling voor de fenomenologie in dienst staat van zijn interesse voor een filosofie van het concrete. Op het moment dat Merleau-Ponty zijn filosofische scholing geniet, viert het cartesianisme en het neo-kantianisme nog hoogtij in Frankrijk. Voor hem en vele van zijn tijdgenoten was deze 'intellectualistische' of 'reflectieve' filosofie van de heersende orde uiterst onbevredigend en men ging op zoek naar een alternatief. Dit werd deels geboden door het denken van Henri Bergson, de antagonist van de cartesianen en kantianen en ondanks zijn ongekennde (maatschappelijke) roem in de jaren voor de Eerste Wereldoorlog, door velen in de jaren dertig verguisd als de 'Maître de l'anti-intellectualisme contemporain'.³ Bij Bergson vindt Merleau-Ponty de verwerping van het zuivere bewustzijn die samen gaat met een herwaardering van de rol van het lichaam in de waarneming. Deze invloed van Bergson verklaart de selectieve interesse voor het werk van Husserl.⁴ Een filosofie van het concrete is niet zozeer te vinden in de vroege geschriften van Husserl waar het (transcendentale) bewustzijn nog centraal staat, maar wel in de latere waarin de fenomenologische terugkeer naar de 'zaken zelf' een terugkeer naar de leefwereld

betekent. Omdat Merleau-Ponty zich enkel concentreert op het latere werk van Husserl en omdat hij daarmee geheel zijn eigen weg is gegaan, vinden sommigen zijn interpretatie gewelddadig. Gérard Granel, een groot Husserlkenner, merkt nogal venijnig op dat Merleau-Ponty bezig was met een rituele *parricide* en dat dit zeker ook gelukt was als hijzelf niet zo jong was overleden.⁵ Ik zal me hier niet verder mengen in deze discussie. Zoals ook duidelijk wordt in de hier vertaalde tekst, ontwikkelt Merleau-Ponty een geheel eigen idee van fenomenologie. Het is daarom veel interessanter om hier te bekijken wat deze nu precies inhoudt en aan welke ‘basisprincipes’ van Husserl hij trouw blijft, ondanks de grote afstand die hem uiteindelijk scheidt van de vader van de fenomenologie.

TERUG NAAR DE WERELD VAN DE WAARNEMING

De fenomenologie begint in 1900 wanneer Husserl zijn *Logische Untersuchungen* publiceert. De taak die hij aan deze nieuwe filosofische stroming oplegt is het ‘terugkeren naar de zaken zelf’. Deze oproep kan tot enige verwarring leiden. Het lijkt er immers op dat hier gesteld wordt dat we ons naar de dingen zelf moeten wenden, naar de dingen zoals deze in zichzelf zijn. Niets is echter minder waar. De ‘zaak zelf’ is niet het kantiaanse *Ding an sich*. We zouden eerder kunnen stellen dat het daar het tegenovergestelde van is. Voor Husserl is de ‘zaak zelf’ datgene wat verschijnt, zij is het fenomeen. Terugkeren naar de ‘zaken zelf’ betekent dat we ons niet meer bezig houden met de vraag hoe de dingen op zichzelf zouden zijn, maar dat we ons concentreren op de betekenis van dat wat verschijnt. We moeten dus niet meer vragen naar het bestaan en de werkelijkheid van zaken. Dit is echter geen gemakkelijke opgave, want, zo stelt Husserl, het ligt in onze natuurlijke instelling dat we er juist vanuit gaan dat de zaken waarmee we te maken hebben werkelijk bestaan. In de natuurlijke instelling gaan we er vanuit dat de dingen er gewoon zijn. We zouden ook kunnen zeggen dat we in de natuurlijke instelling een soort naïef realisme naleven. Dit is op zichzelf natuurlijk helemaal geen probleem als het gaat om onze alledaagse omgang met dingen. Het zou immers ondoenlijk en

bijzonder onpraktisch zijn als we bij al ons handelen het bestaan van de zaken waarmee we te maken hebben zouden problematiseren. Deze natuurlijke instelling is nu wel een belemmering voor het verkrijgen van inzicht in de manier waarop iets betekenis voor ons heeft. De betekenis ligt namelijk niet zomaar opgesloten in de zaken, maar deze komt tot stand in onze relatie ermee. Om terug te kunnen keren tot de zaken zelf, en dus om inzicht te krijgen in de betekenis van dat wat verschijnt, moeten we een *tegnatuurlijke* houding aannemen. We moeten als het ware de blik niet meer naar buiten richten en ons blind staren op de werkelijkheid van de dingen, maar we moeten de blik naar datgene richten waaraan de zaken verschijnen, en dat is voor Husserl het bewustzijn. Het aannemen van en het volhouden in deze tegennatuurlijke instelling is de opgave voor de fenomenologie en dat is niet makkelijk, juist omdat de natuurlijke instelling, zoals de term al doet vermoeden, de meest hardnekkige is omdat zij het meest bij onze natuurlijke aard past is en we altijd weer geneigd zijn om daar in terug te vallen.

Bij Husserl leidt de terugkeer tot de zaken zelf tot een theorie van het bewustzijn. Hij laat zien dat de verschillende manieren van bewustzijn constitutief zijn voor de betekenis die de zaken voor ons kunnen hebben. In het gedachte-experiment van de wereldvernietiging laat hij zelfs zien dat de gehele wereld voor haar betekenis afhankelijk is van het bewustzijn. De fenomenologie die wil breken met de natuurlijke instelling zet het oordeel over het bestaan van de werkelijkheid tussen haakjes. Zij streept alles weg om zo bij iets uit te komen dat niet meer weggestreept kan worden en dat is het bewustzijn. Dat de werkelijkheid een bepaalde betekenis voor ons heeft, ligt niet in haar bestaan besloten, maar in ons bewustzijn dat zich op de werkelijkheid betreft. Deze methodische zet in het denken wordt de fenomenologische of transcendentale reductie genoemd en vormt eigenlijk het hart van de fenomenologie. De betekenis van de werkelijkheid wordt *gereduceerd* tot het transcendentale bewustzijn dat, zoals ik hieronder zal bespreken, een *intentioneel* bewustzijn is.

Hierboven heb ik al opgemerkt dat Merleau-Ponty vanaf het begin op zoek is naar een filosofie van het concrete en juist wil afrekenen met een intellectualistische en rationalistische filosofie. Het verbaast ons dan ook niet dat hij niet mee zal gaan in Husserls opvatting van de terugkeer naar de zaken zelf die uitmondt in een zuivere

transcendentale filosofie waarbij het zuivere bewustzijn de basis vormt voor alle betekenisgeving. Maar toch wil hij de fenomenologische eis van de terugkeer naar de zaken zelf niet laten vallen. Integendeel, ook bij hem vormt deze terugkeer het fundament voor zijn hele filosofie. De terugkeer naar de zaken zelf zal ons juist kunnen leiden naar een filosofie van het concrete of een filosofie van het alledaagse. Dit meent Merleau-Ponty terug te vinden in later werk van Husserl waar deze stelt dat de oorsprong van kennis in de zogenaamde leefwereld of de voorwetenschappelijke wereld ligt. Vanuit een genetisch perspectief, dus vanuit een perspectief waarin we kijken naar het tot stand komen van kennis en betekenis, moeten we terugkeren naar een niveau dat voorafgaat aan de wetenschappelijke manier van denken. Merleau-Ponty neemt dit fenomenologisch-genetische perspectief over en we zouden kunnen zeggen dat hij dat in een existentiële filosofisch kader plaatst en daar zien we dan ook de invloed van Heidegger. De terugkeer naar de zaken zelf is een terugkeer naar de wereld die voorafgaat aan de wetenschap, die wereld waarin we altijd al bestaan. Het fundament van zijn fenomenologie is dan ook niet meer het bewustzijn, maar de existentie. Hij beschrijft deze existentie als het *être au monde*, waarbij we de verschillende betekenissen van het Franse woordje 'à' in acht moeten nemen. Het gaat er dus niet alleen maar om dat ik 'in' of 'op' de wereld ben, maar ook dat ik 'er toe behoor', dat ik 'a anwezig ben aan' deze wereld, dat ik er een bepaalde 'relatie' mee heb, dat ik me 'naar haar richt'. Existeren betekent 'tot de wereld zijn'.⁶ Deze wereld waarin we altijd al zijn is de wereld van de waarneming. We zien hier dan ook dat Merleau-Ponty een existentiële betekenis aan de term 'waarneming' geeft. Waarnemen is veeleer het zintuiglijk, lichamelijk tot de wereld zijn dan dat het een (bewuste) cognitieve activiteit zou zijn.

Wanneer de opgave van de fenomenologie nu wordt opgevat als een terugkeer naar de wereld die we altijd al bewonen dan worden de zaken er niet eenvoudiger op. Aan het begin van de eerste radiolezing stelt Merleau-Ponty dan ook dat 'deze wereld voor ons in hoge mate ongekend blijft zolang we blijven steken in een praktische of nuttige instelling en dat er veel tijd, inspanning en cultuur nodig is om haar te onthullen' (p. 33 vertaling). Willen terugkeren naar de plek die je altijd al inneemt, lijkt een overbodige geste omdat we er immers al zijn. Maar we begrijpen dat de terugkeer hier

niet moet worden opgevat als een letterlijke verplaatsing van de ene plek naar de andere. De terugkeer betekent dat je een bepaald inzicht krijgt in de wereld waarin je altijd al vertoeft. Om nu inzicht te krijgen in de plaats, de gemeenplaatsen, van je alledaagse leven is er wel een bepaalde beweging vereist. Ik kan de plaats die ik inneem alleen beschouwen, als ik deze verlaat en er een bepaalde afstand toe creëer. Deze beweging die met name een beweging in de manier van denken impliceert, wordt de nieuwe invulling van de fenomenologische reductie. Net zoals bij Husserl betekent de fenomenologische reductie hier dat er gebroken wordt met de natuurlijke instelling. Fenomenologie is geen empirische filosofie die genoeg neemt met de constatering van de feiten van alledag. Zij wil juist de betekenis van deze feitelijkheid beschrijven en daarvoor is er een kritische distantie nodig. Hier zien we dan dat de reductie het instrument wordt waarmee de natuurlijke instelling wordt verbroken om vervolgens een inzicht te krijgen in diezelfde natuurlijke instelling. Aan het begin van de vijfde radiolezing beschrijft Merleau-Ponty deze reductie als het ‘even vergeten’ van de ‘lange vertrouwdheid’ die we hebben met de dingen (p. 63 vertaling). Pas nadat we onze vertrouwdheid met de dingen even tussen haakjes zetten of opschorten kunnen we pas begrijpen wat deze vertrouwdheid nu eigenlijk is. Het belangrijkste dat deze reductie ons evenwel zal leren, stelt Merleau-Ponty in zijn voorwoord bij de *Fenomenologie van de waarneming*, is dat een complete reductie nooit mogelijk is.⁷ En hier zien we overduidelijk het verschil tussen een zuivere transcendentale filosofie en een existentiële filosofie: daar waar Husserl een totale reductie voor mogelijk hield waardoor de gehele wereld weg gereduceerd kan worden, daar begrijpt Merleau-Ponty dat de beweging van de reductie noodzakelijk is om te kunnen breken met de natuurlijke instelling, maar dat zij tevens nooit volledig kan zijn juist omdat we in al ons handelen, denken en filosoferen altijd verbonden blijven met de wereld. Merleau-Ponty verwierpt het constituerende bewustzijn van Husserl niet, maar hij wil laten zien dat dit niet het laatste woord is. De theoretische betekenisgeving door middel van het bewustzijn is secundair. Zij is gebaseerd op een vorm van betekenisgeving die niet per se bewust hoeft te zijn en deze prereflectieve ondergrond voor alle betekenisgeving wordt gevormd door de waarneming. Deze verschuiving van

het bewuste en theoretische niveau naar het niveau van het prereflectief bestaan impliceert een verandering in de opvatting van intentionaliteit.

IK KAN

Men zou kunnen zeggen dat de terugkeer naar de zaken zelf, die een tegennatuurlijke houding vereist en die uiteindelijk tot de fenomenologische reductie leidt, de specifieke werkwijze (of methode) van de fenomenologie bepaalt. Naast deze specifieke methode kunnen we ook een thema aanwijzen dat centraal staat in de fenomenologie en dat overigens ook direct voorkomt uit deze werkwijze. Dat is het thema van de intentionaliteit. Intentionaliteit is een soort activiteit die Husserl aanvankelijk aan het bewustzijn toedicht, waardoor hij zich kon afkeren tegen een empirische theorie van het bewustzijn. In zijn tijd was het namelijk heel gebruikelijk om het bewustzijn op te vatten als een psychologische substantie die net zoals een fysieke substantie onderworpen is aan causale wetten. Een dergelijke empirische opvatting valt nog helemaal binnen de natuurlijke instelling. Er wordt dan immers vanuit gegaan dat het bewustzijn als een soort ding bestaat zoals we ook uitgaan van het bestaan van andere dingen om ons heen. Als men van deze natuurlijke instelling uitgaat dan kan de wereld die verschijnt niet anders begrepen worden dan een verzameling van allerlei prikkels die door het bewustzijn op een eenduidige manier worden opgevangen en vervolgens ‘vertaald’ zouden worden. In zo’n opvatting is het bewustzijn een passieve instantie die tot betekenis van de dingen zou weten door te dringen ook al gebeurt dit dan op een onverklaarbare wijze. Vandaar de metafoor *black box*: er komen prikkels in en er komen bepaalde mentale representaties uit voort maar men weet niet werkelijk wat het bewustzijn doet. Met zijn oproep om terug te keren naar de zaken zelf verwerpt Husserl deze gedachte van het passieve bewustzijn. Volgens hem moet het bewustzijn niet meer als een ding of een substantie worden opgevat, maar als een activiteit. En deze activiteit bestaat uit het gericht-zijn op iets. Het bewustzijn is niet zomaar bewustzijn, maar altijd *bewustzijn van iets*. Of om het nog een anders uit te drukken, daar waar Descartes spreekt over het *cogito*, het ‘ik denk’, daar

spreekt Husserl van het 'ik denk dat'. Deze gerichtheid van het bewustzijn wordt intentionaliteit genoemd.⁸

Intentionaliteit staat voor de eenheid tussen de act van het bewustzijn en datgene waar het bewustzijn bewust van is. Het staat voor de eenheid van bijvoorbeeld de waarneming en het waargenomen ding. Dit betekent dat er geen waarneming kan zijn zonder waargenomen ding en omgekeerd geen waargenomen ding zonder waarneming. We zouden dan ook kunnen zeggen dat intentionaliteit voor de wisselwerking tussen subject en object staat. Husserl onderscheidde verschillende vormen van intentionele acten waarmee dan ook weer verschillende intentionele objecten corresponderen. Een voorbeeld kan dit verhelderen. Op mijn werktafel staat een kopje thee. Nu ik aan mijn tafel zit kan ik dit kopje waarnemen en op dit moment gaat het om een waarnemingsact en een waargenomen object. (Hierbij moet men trouwens wel steeds voor ogen houden – volharden in de tegennatuurlijke houding – dat het bij deze waarneming niet gaat om de vraag of dit kopje nu werkelijk bestaat). Op het moment dat ik mijn werkkamer uitloop kan ik het kopje niet meer waarnemen, maar ik kan er wel aan denken. Het gaat dan niet meer om een waargenomen kopje, maar om een gedacht kopje. Op dezelfde manier kan ik mij op een ander moment het kopje herinneren, dan gaat het om een herinnerd kopje. In de natuurlijke instelling zouden we zeggen dat het hier steeds om hetzelfde kopje gaat. Husserl stelt nu juist dat het hier om drie verschillende intentionele objecten gaat, omdat het steeds een andere betekenis heeft. Het intentionele object is dan ook niet het werkelijke of reële object – daar willen we immers na het doorbreken van de natuurlijke instelling helemaal geen uitspraken over doen – maar het is de betekenis van datgene wat aan mij verschijnt.

Merleau-Ponty neemt de basisgedachte van intentionaliteit over, maar niet zonder deze uit te breiden. Bij Husserl is intentionaliteit altijd intentionaliteit van het bewustzijn. Het gaat bij hem altijd om een theoretische en bewuste relatie tussen subject en object. Hierboven hadden we al gezien dat Merleau-Ponty nu juist terug wil vragen naar een niveau dat voorafgaat aan bewuste en theoretische kennis. Voor hem is het uitgangspunt niet het bewustzijn, maar het 'naar de wereld zijn' (*être au monde*), de existentie. Alvorens de dingen een theoretische betekenis krijgen door de intentionaliteit van het

bewustzijn, hebben zij al een betekenis die voorkomt uit de manier waarop we ons in ons (alledaagse) bestaan tot die dingen verhouden. Hier zien we uiteraard ook de invloed van Heidegger die in zijn beroemde analyse van het *Dasein* een onderscheid maakt tussen het ‘voorhanden zijn’ (*Vorhandensein*) en het ‘ter handen zijn’ (*Zuhandensein*). In het eerste geval verhouden we ons op een theoretische manier tot een ding, bijvoorbeeld in het oordeel ‘deze hamer weegt 500 gram’. In het tweede geval heeft de hamer een bepaalde betekenis voor ons omdat we deze op een vanzelfsprekende manier gebruiken voor een bepaalde taak. De hamer krijgt dan een betekenis doordat we er een praktische relatie mee hebben zonder dat we na hoeven te denken over de precieze eigenschappen van het ding. We zouden nu kunnen zeggen dat Merleau-Ponty deze verhouding van het ‘ter handen zijn’ gaat uitleggen in termen van de intentionaliteit van het lichaam.⁹

Het lichaam krijgt bij hem de status van subject en dat is eigenlijk iets heel bijzonders omdat het lichaam juist altijd werd opgevat als object. Het lichaam is immers een ding onder andere dingen, het is iets met een bepaald uitgebreidheid zoals Descartes stelde. Als Merleau-Ponty het nu over het lichaam heeft dan gaat het niet om de biologische of fysiologische ‘zak met cellen’ die je inderdaad dingmatig kunt benaderen. Hij heeft het over het lichaam zoals je dat zelf ervaart en beleeft: *le corps vécu*. Dit doorleefde lichaam is niet alleen maar het lichaam dat je *hebt*, maar ook het lichaam dat je *bent*. Merleau-Ponty spreekt dan ook over het eigen lichaam of het lichaam dat zichzelf bezit (*le corps propre*). Het lichaamssubject wordt gevormd door de zintuiglijke ervaring die we van ons eigen lichaam hebben. Deze ervaring is af te lezen aan de zogenaamde lichamelijke autoaffectie. Op het moment dat ik met mijn rechterhand mijn linkerhand aanraak en betast, is de linkerhand het gevoelde ‘object’, maar in deze zelfaanraking kunnen we juist ook ervaren dat de gevoelde linkerhand zelf ook voelende is. Dus ik voel mijzelf als voelende, en deze (zintuiglijke) ervaring van jezelf als zintuiglijk subject constitueert het lichamelijke ‘ik’. Het subject wordt zo een ‘geïncarneerd subject’, een subject met handen en voeten.

Om zijn idee van het ‘eigen lichaam’ te verduidelijken, sluit Merleau-Ponty aan bij de psychologische beschrijving van het lichaam als ‘lichaamsschema’. Het lichaamsschema drukt de eenheid van het eigen lichaam uit zonder dat daarbij nagedacht

hoeft te worden. Zonder er naar te kijken of er over na te denken weet ik waar mijn handen en voeten zijn. Dit verandert bijvoorbeeld op het moment dat ik een poos op mijn arm heb gelegen en ik niet meer die directe ervaring van mijn arm heb. De ‘slapende arm’ is dan ook niet meer een deel van het lichaamsschema. Dit voorbeeld maakt duidelijk dat het lichaamsschema dus niet hetzelfde is als het biologische lichaam dat gegeven is, maar dat het er de doorgeleefde ervaring van is. Dit lichaamsschema is volgens Merleau-Ponty wezenlijk dynamisch en open. We voegen voortdurend allerlei zaken toe aan ons lichaamsschema zoals gereedschap, kleding, instrumenten en protheses, maar ook het aanleren van een bepaalde nieuwe motorische vaardigheid betekent een aanpassing van het lichaamsschema. Het lichaam staat altijd open naar zijn wereld en dit maakt nu precies zijn intentionaliteit uit. Voordat we een bewuste en reflectieve verhouding tot de wereld hebben, heeft deze wereld al een betekenis voor ons omdat ons lichaam er altijd al een prereflectieve verhouding tot heeft. Aan de intentionaliteit van het ‘ik denk dat’ gaat die van het ‘ik kan’ vooraf. Het verband dat ik tot mijn wereld heb is op het meest primordiale niveau bepaald door de (bewegings)mogelijkheden van mijn lichaam om met een bepaalde situatie om te gaan. De relatie tot de dingen is daarom in eerste instantie ook niet afstandelijk, zoals Merleau-Ponty zo helder beschrijft in de derde radiolezing, maar ‘elk ding spreekt tot mijn lichaam en tot mijn leven’ (p. 50 vertaling). De dingen hebben een betekenis voor mij omdat ik er allereerst een lichamelijke verhouding mee heb. In deze benadering zien we een kritiek op een vorm van denken die sinds Descartes in Frankrijk overheersend is geweest.

DE SEDIMENTEN VAN HET CARTESIANISME

De algemene teneur in de hier vertaalde radiolezingen is de kritiek op een vorm van denken die Merleau-Ponty heel algemeen aanduidt met het ‘klassieke’ denken en meer specifiek spreekt hij ook wel van de ‘Franse geesteshouding’ (p. 34 vertaling). In de eerste radiolezing wordt direct duidelijk gemaakt dat dit een vorm van denken is die haar

oorsprong heeft in de filosofie van Descartes.¹⁰ En het is eigenlijk zo dat in het gehele oeuvre van Merleau-Ponty Descartes de steeds weer terugkerende ‘tegenstander’ is. Het denken van Descartes ligt ten grondslag aan een rationalistische wetenschap die alleen wil vertrouwen op de menselijke rede en die alle informatie afkomstig van de zintuigen buiten spel wil zetten. Merleau-Ponty verduidelijkt dit door te verwijzen naar Descartes’ beroemde analyse van het stukje was. Als ik op zoek ben naar de essentie van een stukje was dan zullen mijn zintuigen mij niet werkelijk kunnen helpen. Kleur en geur zijn immers veranderlijke kwaliteiten. De essentie van het stukje was is niet dat het naar bloemen ruikt want deze geur kan verdwijnen als ik de was verwarm, maar zij bestaat daaruit dat het stukje was uitgebreid is, dat het een bepaalde ruimte inneemt. Maar deze uitgebreidheid is niet een kwaliteit die ik met mijn zintuigen kan waarnemen. Ik neem haar waar door middel van het oog van de geest. Op deze manier heeft Descartes geprobeerd duidelijk te maken dat de waarneming in essentie niet iets van de zintuigen of van het lichaam is, maar iets van het denken. De waarneming wordt zo gereduceerd tot een vorm van denken.

Door een dergelijke rationalistische benadering verliezen we onze alledaagse wereld van de waarneming, waarmee we ogenschijnlijk zo vertrouwd zijn, uit het oog. Het is nu de taak van de fenomenologie, die terug wil keren naar de zaken zelf, om ons opnieuw de wereld om ons heen te leren zien. Door het rationalistische denken hebben we ons afgekeerd van onze alledaagse wereld ‘in de overtuiging dat onze zintuigen ons niets waardevols leren en dat alleen het streng objectieve weten het waard is om aan vast te houden’ (p. 55 vertaling). Onze leefwereld is bedolven geraakt onder de sedimenten van de rationalistische wetenschap. Fenomenologie lijkt zo een kritiek te impliceren op de wetenschap. Toch moeten we hier een kanttekening bij plaatsen. Het is niet zo dat de fenomenologie de wetenschap wil ‘negeren’ of ‘beknotten’. ‘Het gaat om de vraag of de wetenschap een voorstelling van de wereld geeft of zal kunnen geven die compleet is’ (p. 36 vertaling). De fenomenologie wil de wetenschap weer in contact brengen met haar eigen wortels in de voorwetenschappelijke leefwereld. Het interessante van deze tekst is bovendien, zoals we in de eerste lezing kunnen lezen, dat Merleau-Ponty aangeeft dat er ook in de wetenschappen zelf een ommekeer heeft plaatsgevonden. Daar waar de

mechanica van Newton nog uitgaat van een rationalistische en afstandelijke benadering waarin een absoluut standpunt zou kunnen worden ingenomen, daar gaat de moderne fysica (kwantummechanica en relativiteitstheorie) uit van de gedachte dat een wetenschappelijke observatie afhankelijk is van de positie van de observator. Daar waar de klassieke meetkunde een strikt onderscheid maakt tussen de ruimte en de dingen in de ruimte, daar vermengen vorm en inhoud van de ruimte zich in de niet-euclidische meetkunde. De moderne wetenschap lijkt daarmee meer recht te doen aan de wereld zoals we die ervaren in de waarneming. In deze radiolezingen wil Merleau-Ponty laten zien dat allerlei veranderingen in onze moderne tijd, zowel in de wetenschap, de filosofie als de kunst, het klassieke en rationalistische denken ter verantwoording roepen. Hij signaleert in de verschillende uitingen in de (met name Franse) moderne cultuur de tendens om terug te keren naar de wereld van de waarneming, om deze onder de sedimenten van het Cartesianisme vandaan te halen.

FILOSOFIE EN KUNST

Kunst speelt een belangrijke rol in het werk van Merleau-Ponty. Hij heeft veel over schilderkunst geschreven waarvan de essays *De twijfel van Cézanne* en *Oog en geest* ongetwijfeld het meest bekend zijn. Ook vinden we in veel teksten verwijzingen naar schrijvers en dichters zoals Claudel, Valéry, Balzac en Mallarmé. Deze excursies door het land van de kunsten zijn niet zomaar bedoeld als illustraties bij zijn filosofie en ze worden ook niet alleen maar gemotiveerd door een persoonlijke interesse voor bepaalde kunst. We kunnen ons zelfs afvragen of zijn analyses van kunstwerken wel toebehoren aan de traditionele filosofische discipline van de esthetica omdat hij verder niet ingaat op de manier waarop kunst ons in esthetische zin raakt. Ik ben veeleer geneigd om te stellen dat Merleau-Ponty in kunstwerken iets terugvindt dat nu precies het hart van zijn eigen filosofie raakt. En dit komt nu juist heel duidelijk naar voren in de hier vertaalde radiolezingen. Als men deze tekst even snel doorbladert dan ziet men al snel dat er vrijwel niet over filosofie en filosofen wordt gesproken. Naast een aantal voorbeelden uit

de wetenschap en de psychologie bespreekt Merleau-Ponty hier met name aspecten uit het werk van moderne schilders, schrijvers en dichters. Toch gaat het in deze tekst voornamelijk om het duiden van een filosofisch probleem.

Direct aan het begin van de eerste lezing zegt Merleau-Ponty dat er veel tijd, inspanning en cultuur nodig is om de wereld van de waarneming te onthullen. Zoals hier boven al is besproken, betekent deze onthulling niets anders dan het ‘terugkeren naar de zaken zelf’. In deze tekst zal nu duidelijk worden dat deze terugkeer, waartoe de fenomenologie oproept, niet iets is wat zich nu alleen maar in de filosofie zou moeten voltrekken. Het opschorten van onze vertrouwde met de dingen kan juist ook heel goed bewerkstelligd worden door kunst, literatuur en poëzie. Of misschien moeten we zelfs wel stellen dat deze laatste er eigenlijk veel beter in slagen om onze natuurlijke instelling te verbreken dan de filosofie zelf.

Het voordeel dat allerlei kunstvormen – en zelfs de literatuur – hebben is dat zij anders dan de filosofie en de wetenschap niet zo gebonden zijn aan een ‘directe’ en verwijzende taal. In andere teksten Merleau-Ponty maakt het onderscheid tussen een directe en een indirecte taal, of ook wel het onderscheid tussen het gesproken woord (*parole parlée*) en het sprekende woord (*parole parlante*). Dit betreft een onderscheid in momenten van de taal waarbij het moment van het gesproken woord op een vaste betekenis duidt tussen bijvoorbeeld een woord en zijn betekenis, terwijl in het moment van het sprekende woord deze betekenis nog niet vaststaat maar nog gevormd moet worden. Beide momenten hangen altijd samen en veronderstellen elkaar. Nu is het volgens Merleau-Ponty zo dat in de wetenschap (maar eigenlijk ook in de filosofie) het gesproken woord overheerst. Dit is nog het meest duidelijk in algoritmische formules, waarbij de betekenis van een abstracte formule voor eens en altijd vaststaat. In deze overwaardering van gefixeerde begrippen heeft men geen aandacht voor de wijze waarop betekenis tot stand is gekomen in onze alledaagse ervaring. De overheersing van het gesproken woord impliceert het vergeten van de wereld van de waarneming. In de kunst daarentegen krijgt het sprekende woord zijn waarde weer terug. Kunstwerken hebben immers geen vaste betekenis, maar hun betekenis komt telkens opnieuw tot stand. Hierdoor kunnen zij onze gefixeerde blik op de werkelijkheid doorbreken. En dit is zeker

zo in moderne kunst. Onze blik glijdt niet zomaar over de dingen op kubistische schilderijen, maar zij wordt hierdoor juist gestopt en ondervraagd. Ook al gaat het hier vaak om de meest normale dingen uit ons alledaagse leven zoals fruit of een pakje tabak, de manier waarop zij zijn geschilderd doorbreekt die vanzelfsprekendheid en laat ze ‘bloeden’ voor onze ogen (p. 73 vertaling).

Kunstwerken kunnen de waargenomen wereld ‘opnieuw tot leven laten komen’ (p. 73 vertaling). Om dit te kunnen begrijpen moeten we een traditionele opvatting over (beeldende) kunst verwerpen. Er wordt nogal eens gezegd dat de essentie van een kunstwerk bestaat in het feit dat het op iets lijkt in de werkelijkheid, of in ieder geval dat het kunstwerk verwijst naar iets in die werkelijkheid. In extreme gevallen wordt het wezenlijke van kunst zelfs gereduceerd tot de kunst van de *trompe l’œil*: het werk lijkt zoveel op de werkelijkheid dat het het oog bedriegt zoals de vogels geen onderscheid konden maken tussen echte druiven en de druiven die waren geschilderd door de Hellenistische schilder Zeuxis. Een dergelijk realisme in de kunst, wat we natuurlijk nogal eens zien bij het maken van portretten die moeten ‘lijken’, getuigt volgens Merleau-Ponty meer van ijdelheid dan voor werkelijke liefde voor de kunst zelf. Het kunstwerk is geen imitatie van de wereld, maar ‘het is een wereld op zichzelf’ (p.75 vertaling). Dit wil overigens niet zeggen dat het kunstwerk dan helemaal nergens meer over zou gaan of geen inhoud zou hebben. Waar Merleau-Ponty hier de nadruk op wil leggen, is dat het belangrijkste van een kunstwerk bestaat in de manier waarop het iets laat verschijnen. Het gaat er dus niet zozeer om *wat* er afgebeeld wordt, maar de *manier waarop* dit verschijnt. Hiermee onderschrijft Merleau-Ponty de opvatting van de kunstenaar Paul Klee dat de bedoeling van schilderkunst niet zozeer ligt in het reflecteren of het nabootsen van het zichtbare, maar in het *zichtbaar maken*. Dit zichtbaar maken is niet een puur subjectieve aangelegenheid van de kunstenaar. De wereld die door de kunstenaar in het kunstwerk tot uitdrukking wordt gebracht, is een voor ons herkenbare wereld, omdat het kunstwerk allereerst een lichamelijke expressie is die voortkomt uit de lichamelijke verbondenheid die de kunstenaar heeft met de wereld. De kunstenaar opereert aldus in de wereld van de waarneming. Het eigene van de kunst bestaat dan daaruit dat een vaststaande betekenis, die in de vorm van het voltooid deelwoord – het

gesproken (*parlée*) woord – een *fait accompli* lijkt te zijn, altijd weer losgewrikt kan worden en uit haar verband kan worden gebracht door het sprekende (*parlante*) woord dat zich steeds opnieuw in de tegenwoordige tijd voltrekt als een *fait s’accomplissant*.¹¹ Door het door elkaar schudden en losweken van vaste en gesedimenteerde betekenissen is het kunstwerk in staat om de voor ons bekende en herkenbare wereld op een totaal nieuwe wijze te laten verschijnen. Het kunstwerk kan ons verrassen, niet omdat het iets heel vreemds afbeeldt, maar omdat het iets wat juist heel vertrouwd is op een nieuwe, vreemde of schokkende manier kan laten verschijnen. In deze verrassing kunnen we de terugkeer naar de wereld van de waarneming ervaren. Nu begrijpen we ook waarom de kunst zo’n essentiële rol speelt in de fenomenologie van Merleau-Ponty. Het is de filosofie die oproept tot een terugkeer tot de zaken zelf, maar omdat zijzelf hier nogal eens in belemmerd kan worden door het feit dat zij gevangen zit in een traditie van allerlei begrippen die niet zo makkelijk in beweging te brengen zijn, kan zij te rade gaan bij de kunstenaar.

FILOSOFIE OP DE RADIO

De hier vertaalde tekst bestaat uit zeven korte voordrachten die zijn opgenomen voor de radio tijdens het wekelijkse programma *Heure de culture française* in de periode oktober-november 1948. Op de zaterdagen was dit programma gewijd aan nieuwe ontwikkelingen binnen het denken. Anderen die aan dit programma hebben meegedaan, spraken met name over psychologie en psychoanalyse.¹² Drie jaar na de publicatie van zijn grote werk *Fenomenologie van de waarneming* wordt Merleau-Ponty hier in de gelegenheid gesteld om de hoofdlijnen van zijn denken uit te leggen aan een groot publiek. Zonder te vervallen in ingewikkeld filosofisch jargon, maar ook zonder populariserend taalgebruik weet hij de luisteraar (en nu ook lezer) mee te voeren in het hart van de problematiek van de fenomenologie: verblind door een eenzijdig geloof in rationaliteit, hebben we het inzicht in onze alledaagse leefwereld, die ogenschijnlijk zo vanzelfsprekend is, verloren.

Meer dan vijftig jaar na de uitzending van deze lezingen behouden ze nog steeds hun actualiteit. De fenomenologie van de waarneming, die het menselijke bestaan articuleert vanuit een lichamelijke betrokkenheid tot de wereld en tot anderen, maakt duidelijk dat er zowel in de wetenschap als in de politiek als in de liefde geen eenduidige en laatste antwoorden bestaan. Ook ons wereldbeeld wordt dikwijls gedomineerd door eenzijdige visies en keuzes en door een 'of dit, of dat' mentaliteit. Hier hoeven we maar te denken aan de patstellingen tussen liberalisme en socialisme of aan de tegenstelling tussen economische en ecologische belangen. De fenomenologie toont ons de relativiteit van de verschillende keuzes en nodigt ons uit om juist de dubbelzinnigheden van het leven onder ogen te zien. Op Hegeliaanse wijze stelt Merleau-Ponty dat een enkele en eenzijdige keuze of bewering slechts een halve waarheid is en een verraad aan de rede impliceert omdat het juist eigen aan de rede is om zichzelf steeds tegen te spreken. Voor hem is het werk van Cézanne een goed voorbeeld van een poging om recht te doen aan de hele waarheid van ons dubbelzinnige bestaan. Dit vinden we in het op het eerste gezicht raadselachtige citaat waarmee Merleau-Ponty zijn lezingen besluit. Cézanne zag het als zijn taak om van het Impressionisme iets te maken dat net zo solide is als de kunst in de musea. Hiermee bedoelt hij dat hij op zoek was naar een manier van schilderen die zowel het vluchtige en vervliegende karakter van subjectief zintuiglijke indrukken als het standvastige van het objectief representerende denken tot uitdrukking kan brengen. Hij zoekt zo naar de gecompliceerde derde weg tussen Impressionisme en Realisme. De fenomenologie, die breekt met de eenzijdigheid (en rechtlijnigheid) van de natuurlijke instelling, wil uiteindelijk niets anders dan het vinden van een 'midden' tussen allerlei tegenstellingen. Omdat de natuurlijke instelling voor ons de meest 'natuurlijke' is, omdat wij daar steeds weer in vervallen, blijft het noodzakelijk om telkens weer opnieuw op te roepen tot een tegennatuurlijke instelling en tot de terugkeer naar de zaken zelf.

AANTEKENINGEN BIJ DE INLEIDING

¹ Dit wordt onder andere beschreven door Bernhard Waldenfels in zijn boek *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, 15) – waaraan ook de titel van deze paragraaf is ontleend. Dit boek biedt naast een duidelijke analyse van de beginperiode van de fenomenologie in Frankrijk een inleiding in het werk van de belangrijkste Franse fenomenologen

² De problematiek van de leefwereld vindt Merleau-Ponty in Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (de tekst van de *Krisis* is geschreven in de periode 1935-1936; de eerste twee delen werden in 1936 gepubliceerd, het derde deel is postuum gepubliceerd) en in het artikel *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem* (1939); in de *Cartesischen Meditationen* (1931), met name de vijfde meditatie, vindt hij het probleem van de intersubjectiviteit en de idee van de reversibiliteit in de lichaamservaring destilleert hij uit *Ideen II*. Hierbij moet worden opgemerkt dat *Ideen II* niet werkelijk tot het late werk van Husserl behoort. Deze tekst is al in 1912 geschreven, maar Husserl heeft haar zelf nooit gepubliceerd. Zij werd postuum uitgegeven in 1950. De toen nog ongepubliceerde werken bestudeerde Merleau-Ponty in het Husserl Archief te Leuven.

³ Zie hiervoor de inleiding van Jan Bor in de Nederlandse vertaling van Bergsons *Inleiding tot de metafysica*. Amsterdam/Meppel: Boom, 1989, 11

⁴ Zie hiervoor ook Geraets T.F. (1971), *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la 'Phénoménologie de la perception'*, 6.

⁵ Granel G. (1968). *Le sens du temps et la perception chez E. Husserl*. Parijs : Gallimard, 103.

⁶ In die zin ben ik het niet helemaal eens met de Nederlandse vertaling van Tiemersma en Vlasblom van de *Fenomenologie van de waarneming* waar *être au monde* is vertaald met 'naar de wereld zijn'.

⁷ *Fenomenologie van de waarneming*, 34.

⁸ Intentionaliteit in fenomenologische zin moet niet worden verward met het alledaagse gebruik van deze term waarbij zij verwijst naar het hebben van intenties of bedoelingen. De intentionaliteit van het bewustzijn is niet een soort wilsverklaring van het bewustzijn, maar wijst enkel op het feit dat het bewustzijn altijd op iets betrokken is.

⁹ Heidegger laat de lichamelijke aspecten van de existentie juist geheel buiten beschouwing. Dit maakt dan ook dat er een groot verschil bestaat tussen beide denkers.

¹⁰ We zien overigens dat hij in de laatste radiolezing een ruimere betekenis geeft aan de term klassiek. Daar heeft de term bijvoorbeeld ook betrekking op de klassieke tragedie. In het algemeen zou men kunnen zeggen dat Merleau-Ponty de term 'klassiek' in deze tekst gebruikt om al het denken en cultuur van voor 1850 mee aan te duiden.

¹¹ Deze laatste uitdrukking is ontleend aan het denken van Bergson.

¹² Zie de inleiding van Stéphanie Ménasé bij de Franse uitgave.